El sueño como *σύστασις* (encuentro) con la divinidad entre Mediterráneo oriental y Occidente latino: algunos testimonios desde la Antigüedad Tardía al Humanismo

The Dream as *σύστασις* (Encounter) with the Divinity between the Eastern Mediterranean and the Latin West: Some Testimonies from Late Antiquity to Humanism

Silvia Acerbi
Universidad de Cantabria

Resumen

Haciendo un recorrido entre textos paganos (como el *Proskynema*, conocido como la 'visión de Mandulis') y cristianos, *in primis* el tratado *De anima* tertulianeo, exploraremos el mundo onírico-visionario tardoantiguo como lugar simbólico de encuentro con la divinidad y trámite sapiencial, sin obliterar algunas manifestaciones que, en esta misma dirección interpretativa, nos ofrecen otros testimonios literarios. Llegaremos a continuación a interrogarnos si su pervivencia en autores del tardo Medievo o del Humanismo italiano (por ejemplo, Giovanni Boccaccio, muy sensible a las manifestaciones onírico-visionarias) responde únicamente a razones formales, de continuidad de estilemas y motivos narrativos o, al contrario, perpetúa contenidos y, sobre todo, creencias profundamente enraizadas en el contexto religioso mediterráneo.

Palabras clave

Systasis; sueños; visiones; Mediterráneo tardoantiguo; Egipto; *Proskynemata;* Tertuliano, Humanismo italiano

Abstract

This paper explores the late-antique oneiric-visionary world as a symbolic place of encounter with the divinity and sapiential journey. It focuses on both pagan texts, such as the *Proskynema* known as the 'vision of Mandulis', and Christian ones, especially Tertullian's *De anima*, while also considering related evidence from other

© The author(s). Published by UCOPress. Cordoba University Press. All rights reserved.

literary sources. Its aim is to examine whether their survival in authors of the late Middle Ages or of Italian Humanism – such as Giovanni Boccaccio, who showed a strong interest in oneiric and visionary experiences – can be explained solely in terms of formal or stylistic narrative continuity, or whether it instead reflects the persistence of contents and, above all, beliefs deeply rooted in the Mediterranean religious context.

Key Words

Systasis; dreams; visions; Late Antique Mediterranean; Egypt; *Proskynemata*; Tertullian; Italian Humanism

ὀνείροις παιζόμενοι

GREGORIO DE NACIANZO, Ἔπη Ἠθικά I, 2,14[1]

Ein Gott ist der Mensch, wenn er träumt,
ein Bettler, wenn er nachdenkt.

FRIEDRICH HÖLDERLIN, *Hyperion oder der Eremit in Griechenland,* Tübingen 1798

Cada nuevo ámbito de investigación entraña las peculiaridades de un imán: arrastra consigo todo un sistema de relaciones conexas, coagula una inmensa cantidad de ideas, de perspectivas, de recuerdos, incluso de sentimientos. Tengo que admitir que siempre he experimentado una fuerte atracción hacia la fenomenología de los sueños, en particular hacia los mecanismos terapéuticos empleados en psiquiatría (*Selbstheilungstendenz*, *hipnosis, mermerismo*), pero tres lecturas fueron especialmente significativas en mi aproximación, hace ya muchos años, al tema del sueño en la Antigüedad Tardía: el *Onirocriticon*[2] de Artemidoro de Daldis, que nos muestra cómo el sueño, esa « ficción multiforme del alma que

* En recuerdo afectuoso del prof. Santiago Montero Herrero (1943–2023), *per sempre* amigo y maestro.

1 Gregorio de Nacianzo, *Poemas Teológicos: 1. Dogmáticos – 2. Morales,* ed. Marcelo Merino Rodríguez, Ciudad Nueva, Madrid 2023, p. 533.

2 ARTEMIDORO DE DALDIS, *El libro de la interpretación de los sueños,* ed. M. CARMEN BARRIGÓN FUENTES, JOSÉ M. NIETO IBÁÑEZ, Akal, Madrid 1999; ARTEMIDORO, *Il libro dei sogni,* ed. DARIO DEL CORNO, Adelphi, Milano 2002; ARTEMIDORUS' *Oneirocritica,* ed. DANIEL E. HARRIS-MCCOY, Oxford University Press, Oxford 2012; JOSÉ M. NIETO IBÁÑEZ, « El método de interpretación oniromantica en el *Onirocriticon* de Artemidoro de Daldis », *Estudios Humanísticos. Filología*, 16 (1994), p. 273–288; JEAN-MARIE FLAMAND, « Onirocritique et rationalité dans le monde grec antique: la méthode d'Artémidore de Daldis », *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei*, 2 (2009), p. 125–148.

señala los bienes y los males futuros »,[3] siempre pertenece, para el hombre antiguo, a la esfera de lo divino; *Los Discursos sagrados*[4] de Elio Arístides, con sus fantasmagóricas asociaciones entre aspectos nosológicos y iatrománticos; y, por último, el *Tratado sobre los sueños*[5] del inquieto obispo neoplatónico Sinesio de Cirene, que escribe que el sueño es el único modo de adivinación que está al alcance de todos, es el reino de la libertad, ya que ningún tirano puede impedirnos soñar.[6]

Mucho antes de enfrentarme a estas lecturas y de descubrir, gracias a otras,[7] que los sueños son paradigmas, vectores fundamentales de la memoria cultural, hubo una figura de la infancia que me fue muy querida. Reaparecía todos los años en el anárquico pesebre navideño;[8] el únique no faltaba nunca a excepción de los protagonistas era un pequeño espejo para mi, enamorada del sueño y ya tan poco correspondida: el pastor durmiente. Observando la plácida estatuilla de barro me preguntaba cómo sería posible adormecerse delante de Dios: algo extraordinario estaba aconteciendo; los carruajes llegaban desde cada esquina del orbe, las estrellas corrían en el cielo, la noche estaba repleta de ángeles, pero el pastorcillo, sin preocuparse de lo que pasaba a su alrededor, dormía; *et Verbum caro factum est*, y él, a mi pesar, seguía durmiendo.

En aquel entonces aún no había habido biblistas que me explicaran que el sueño es la reacción humana en el umbral de las teofanías (por ejemplo, el sueño de Adán[9]

---

3 Artemidoro de Daldis, *El libro de la interpretación de los sueños,* ed. M. Carmen Barrigón Fuentes, José M. Nieto Ibáñez, 1, 2, p. 69.

4 Aelius Aristide, *Discours Sacrés. Rêve, religion, médicine au IIe siècle après J.C.*, ed. André J. Festugière, Macula, Paris 1986; Elio Aristides, *Discursos,* V, ed. José M. Cortés Copete, Gredos, Madrid 1999, p. 246–434; cf. Laurent Pernot, « Les Discours sacrés d'Aelius Aristide entre médecine, religion et rhétorique », *Atti della Accademia Pontaniana,* 51 (2002), p. 369–383.

5 Sinesio de Cirene, *Himnos y Tratados*, ed. Francisco A. García Romero, Gredos, Madrid 1993; v. también Id., *I sogni*, ed. Davide Susanetti, Edizioni Adriatica, Bari 1992; Neil Bronwen, « Synesius of Cyrene on Dreams as a Pathway to the Divine », *Phronema*, 30/2 (2015), p. 19–36.

6 Sinesio de Cirene, *Tratado de los sueños,* en **«** Himnos y Tratados », ed. Francisco A. García Romero, p. 248: « Ni un tirano podría tomar las medidas necesarias para que no contempláramos visiones oníricas, a no ser que el acto de dormir lo declarara proscrito en su reino ». Se trata de una reivindicación onírica que numerosos autores –Shakespeare, Juana Inés de la Cruz, Kafka, Gadda, Pessoa, Borges, entre otros– harán suya siglos más tarde.

7 Karl Abraham, *Rêve et mythe*, Payot, Paris 1965; Geza Roheim, *Le porte del sogno. Il ventre materno. La discesa agli inferi,* 2 vols., Garaldi, Rimini 1973; Maurizio Bettini, *Alle porte dei sogni*, Sellerio, Palermo 2009.

8 Sobre el pesebre v. un pequeño ensayo histórico-antropológico escrito con finura por Maurizio Bettini, *Il Presepio, storia di un simbolo*, Giulio Einaudi, Milano 2018. En el pesebre napolitano, que en muchas casas de la ciudad queda expuesto no solo en el periodo navideño sino durante todo el año, el pastor soñador tiene incluso un nombre: Benino (durante el régimen fascista *Benino* se transformó en *Benito*, en honor a Mussolini).

9 Gen 2:21.

y el de Jacobo[10]), ni psicólogos que me señalaran que las revelaciones tienen como escenario preferente el mundo onírico.[11] Ni filósofos, uno en especial –Jean-Luc Nancy, autor de un ensayo exquisito titulado *Tombe de sommeil*– [12] que me convencieran de que en la experiencia onírica se esconde y revela un fragmento de aquella verdad universal a la que a cada uno de nosotros incumbe otorgar un nombre.

En otra Navidad de la infancia una tragedia domestica ensombreció el mismo anárquico pesebre cuando la estatuilla de San José fue víctima de un fatal accidente. No fue posible remplazarla con una similar a la que me había acompañado hasta entonces: en las tiendas el padre adoptivo del niño con atuendo de carpintero estaba agotado, y sólo se encontraban josés durmientes, más durmientes o dormidos que el pastorcillo. Un leve consuelo me vino entonces de la constatación de que también en la iconografía de muchos nacimientos San José aparecía o aislado [13] (solo ante el misterio: es la versión de los Apócrifos) o directamente dormido,[14] pero no por ser anciano como creía de niña, sino porque José, *nomen-omen* de grandes soñadores vétertestamentarios, es el soñador por excelencia de los Evangelios, en cuyo horizonte onírico Dios, después de haber edificado en el vientre de María el *Sancta Sanctorum* donde se gestará el embrión teantrópico, se insinúa con una proposición indecente. José, que no es sólo bueno sino justo, la acepta, y es a través del sueño que su integridad es capaz de doblarse a las exigencias transgresivas del diseño divino, sumergiéndose en una reflexión que se abre a los sueños y, gracias a los sueños, a la revelación de Dios.

En todas las épocas y culturas la vivencia onírica ha sido tenida como la forma privilegiada de comunicación del hombre con lo sobrenatural. Casi todas las civilizaciones antiguas han otorgado una especial relevancia a sus códigos y mensajes, reconociéndoles unos rasgos sagrados, y considerando por regla general que eran enviados por los dioses.[15] Entonces el sueño no era el simple contrapunto

---

10 Gen 28:10–19.

11 Como referencia obligada para una aproximación psicoanalítica a los sueños v. SIGMUND FREUD, *La interpretación de los sueños*, Akal, Madrid 2013 (ed. orig. F. DEUTICKE, Leipzig – Wien 1900).

12 JEAN LUIS NANCY, *Tombe de sommeil,* Galilée, Paris 2007 (trad. esp.: *Tumba de sueño*, ed. Amorrortu, Buenos Aires – Madrid 2008).

13 En los Evangelios Apócrifos se dice que José está solo, aislado con respecto a María y al niño, así como aparece en muchos iconos bizantinos: cf. GEORGES DROBOT, *La lettura delle icone: introduzione storico-teologica all'icona della Natività*, EDB, Bologna 2000.

14 Hay excepciones occidentales donde el padre putativo de Jesús aparece *senex ac decrepitus* dormido, raramente en adoración, apartado en la izquierda como una simple comparsa. Podemos citar la *Natividad* de Giovanni de Módena (Iglesia de San Petronio, Bolonia), una escultura en la Puerta Mayor de San Marcos en Venecia, custodiada en el Museo Diocesano de Salerno, la magnífica obra de Giotto en la Capilla de los Scrovegni en Padua.

15 ARTURO BRELICH, « The Place of Dreams in the Religious World Concept of Greeks », en GUSTAVE E. VON GRUNEBAUM, ROGER CALLOIS (eds.), *The Dream and Human Society*, University of California Press,

de la vigilia sino su esencial polo dialéctico, en cuya ambigua dimensión verdad y ficción, racionalidad e irracionalidad, presencia y ausencia, vibraban el uno en el otro y oscilaban en un intercambio continuo, quizás porque en la Antigüedad no se tenía una concepción 'digital' del existir –*on/off*–, sino la experiencia de un *continuum* analógico, el mismo que se daba también entre la vida y la muerte de la que, en Grecia, el Sueño –*Hypnos*– mitológicamente era hermano o medio hermano: cada uno era *limes*, vía de acceso al divino, sin una clara dualidad.[16]

Ese *continuum* tiene quizás una pervivencia en el *transitus* que los ortodoxos llaman *Theotokos enkoimisis*: para los cristianos de Oriente en los tres días anteriores a la Ascensión María no está muerta sino más bien sumida en un sueño profundo (*dormitio* o *pausatio*, en el léxico latino). Siempre me sorprendió que las representaciones majestuosas, casi prepotentes, de las Asunciones occidentales (como la de Tiziano en Santa María Gloriosa dei Frati), se alejaran iconográficamente de forma tan profunda de los delicados iconos bizantinos que muestran a María, acuñada por el verano, mientras se desliza en un sueño fresco, infantil y no se da cuenta de lo que sucede a su alrededor: los apóstoles que acuden místicamente a Sion desde los cuatros rincones del mundo conducidos por un auriga angélico y precedidos por el Cristo en el fulgor de la juventud (casi un Hermes psicopompo) representado en un nimbo o una almendra llevando en las manos una pequeña efigie infantil, la *animula* visible de la Madonna que se separa y sube al cielo (metáfora de su nacimiento divino según un modelo probablemente egipcio instalado a través del gnosticismo en la tradición iconográfica cristiana).[17] Como la madre lo llevó, ahora el Hijo la lleva a ella, como ella le dio la vida, ahora él se la devuelve.[18]

Berkeley – Los Angeles 1966, p. 293–301; GIULIO GUIDORIZZI, « L'interpretazione dei sogni nel mondo tardoantico: oralità e scrittura », en TULLIO GREGORY (ed.), *I sogni nel medioevo*, Laterza, Roma 1985, p. 149–170; GIULIO GUIDORIZZI (ed.), *Il sogno in Grecia,* Edizioni dell'Ateneo, Roma – Bari 1988; PATRICIA C. MILLER, *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton University Press, Princeton 1994; DANIELA BOCCASSINI (ed.), *Sogni e visioni nel mondo indo-mediterraneo / Dreams and Visions in the Indo-Mediterranean World*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2009; CARLO BRILLANTE, *Studi sulla rappresentazione del sogno nella Grecia antica*, Sellerio, Palermo 1991; FRANCES FLANNERY-DAILEY, *Dreamers, Scribes, and Priests. Jewish Dreams in the Hellenistic and Roman Eras,* Brill, Boston – Leiden 2004; WILLIAM HARRIS, *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge, MA – London 2009; GIL H. RENBERG, *Where Dreams May Come. Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World*, Brill, Boston – Leiden 2017; SERGIO PÉREZ CORTÉS, *Soñar en la Antigüedad. Los soñadores y su experiencia,* Anthropos, Barcelona 2017.

16 GRAZIELLA BECATTI, *Hypnos-Somnus: il Demone custode e l'erote dormente. Studio iconologico del dio del sonno dall'antichità all'epoca moderna*, Brepols, Turnhout 2018.

17 LUCA BELLOCCHI, « L'evoluzione del tema iconografico della *Dormitio Virginis* in ambito italiano », *Annales. Series historia et sociologia,* 22 (2012), p. 65–76.

18 Es la idea expresada por Dante Alighieri en el Canto XXXIII, 1–2 del Paraíso (DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia*, ed. GUIDO VITALI, Garzanti, Milano 1943): « Vergine madre, figlia del tuo figlio, umile e alta più che creatura »: virgen-madre, madre-hija, que en el fondo es como decir esposa-hermana, como en el caso de la egipcia Isis.

En el mundo griego–romano, previo y coetáneo al cristianismo, la σύστασις, encuentro más o menos ritualizado con la divinidad,[19] lograda muchas veces a través de los sueños, proporciona sabiduría. Artemidoro afirma que es razonable que los dioses nos digan muchas cosas a través de sueños y visiones para ponernos a prueba a veces, otras para expandir nuestros conocimientos. Del mismo modo, algunos autores cristianos consideran que experiencias oníricas y visiones son un medio a través del cual Dios nos premia o nos amonesta.[20] En las siguientes páginas nos proponemos analizar tres testimonios seleccionados en diferentes contextos religiosos mediterráneos, para mostrar cómo, no sólo en el marco de la prismática religiosidad tardoantigua, caracterizada, tanto en ámbito pagano como en el cristiano, por el deseo de un contacto casi físico con la divinidad[21] percibida como portadora de salvación, sueños y visiones constituyen claves para interpretar y orientar la dirección de la historia de cada hombre. Estas ideas y concepciones tienen continuidad, *mutatis mutandis,* también en épocas y literaturas posteriores.

[19] El término σύστασις que, siguiendo el ejemplo de GIULIA SFAMENI, he elegido utilizar aunque no sea mencionado de forma explícita en las fuentes, es frecuente en los Papiros Griegos Mágicos (PGM) donde indica un encuentro ritualizado, duradero o instantáneo (en este segundo caso finalizado a la obtención de una revelación) con la divinidad, por vía directa o por el trámite de un médium, v. ALEJANDRO GARCÍA MOLINOS, « El vocabulario de los papiros mágicos griegos más allá de la magia: el caso de σύστασις », en EMILIO SUÁREZ DE LA TORRE, ISABEL CANZOBRE MARTÍNEZ, CARMEN SÁNCHEZ MAÑAS (eds.), *Ablanathanalba: magia, cultura y sociedad en el Mundo Antiguo*, Dykinson, Madrid 2020, p. 293–312. Como específica MARÍA BARRAL GIL, « Magia y teúrgia al encuentro de los dioses: comentario a tres prácticas de systasis de los Papiros Griegos Mágicos », TFM de la Universidad Complutense de Madrid, 2020, en general el término σύστασις resume el momento culminante de praxis de adivinación, a menudo en ámbito teúrgico.

[20] Quizás la esposa de Pilato sea santa para los ortodoxos de Oriente porque, tal como nos cuenta Mateo, avisada por Dios a través de un sueño, intente –inútilmente– hacer una advertencia a su esposo: « No tengas nada que ver con ese justo; porque hoy he padecido mucho en sueños por causa de él » (Mt 27:19).

[21] El tema está ampliamente tratado en la literatura científica: ERIC R. DODDS, « Supernormal Phenomena in Classical Antiquity», *Proceedings of the Society for Psychical Research*, 55 (1971), p. 189–237; HENDRIK S. VERSNEL, « What Did Ancient Man See When He Saw a God? Some Reflections on Graeco-Roman Epiphany », en DIRK VAN DER PLAS (ed.), *Effigies Dei. Essays on the History of Religions*, Brill, Leiden – New York – København – Köln 1987, p. 42–55; PAUL VEYNE, « La nouvelle piété sous l'Empire: s'asseoir auprès des dieux, fréquenter les temples », *Revue Philogique,* 63/2 (1989), p. 175–194; VERITY J. PLATT, *Facing the Gods: Epiphany and Representation in Graeco-Roman Art, Literature and Religion. Greek Culture in the Roman world*, Cambridge University Press, Cambridge, MA – New York 2011; GEORGIA PETRIDOU, *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture*, Oxford University Press, Oxford 2016.

I. *Testimonios oníricos desde el Egipto tardo-romano*

Los primeros textos escogidos para este *excursus* nos sitúan en ámbito pagano, si así se puede definir el complejo, sincrético *outillage* religioso del segundo Helenismo en el Egipto romano.[22] En la antigua Talmis, en la Baja Nubia, 50 km al sur de la primera catarata del río Nilo donde fue levantado el dique que dio vida al Lago Nasser, se encontraba el templo del dios solar nubio Mandulis/Merul[23] construido en época augustea en el emplazamiento de otro más antiguo.[24] Se trataba de una sede oracular cuya divinidad, como atestiguan varios testimonios epigráficos de épocas diferentes[25] (inscripciones griegas mezcladas con jeroglíficos

[22] Josef Locher, *Topographie und Geschichte der Region am ersten Nilkatarakt in griechisch-römischer Zeit,* Franz Steiner Verlag, Stuttgart – Leipzig 1999; László Török, « Between Egypt and Meroitic Nubia: The Southern Frontier Region », en Christina Riggs (ed.), *The Oxford Handbook of Roman Egypt,* Oxford University Press, Oxford 2012, p. 749–761. El *Dodekaschoinos,* donde convivían varias etnias además de soldados y oficiales egipcios, nómadas en el desierto, habitantes de la baja Nubia, era una zona de profunda aculturación religiosa en la que divinidades nubias, egipcias y grecorromanas a menudo se sincretizaban: de hecho, los romanos nunca lograron una homogeneidad político-cultural.

[23] Μανδοῦλις es la forma helenizada de 'Mrwr', 'Merul' o 'Melul' en meroítico. Se trata de una divinidad originaria de Nubia que representaba la juventud solar. Se le consideraba hijo de Latona, o también de Horus, y por lo tanto nieto de Isis y Osiris. Su iconografía es muy variada: con más frecuencia es representado como un ser híbrido, un pájaro antropocéfalo cuya cabeza aparece rodeada por una corona con cuernos, plumas y cobras en círculo. En el templo romano hallado en Dendur, Mandulis es representado junto a la diosa Satet. Su culto en la zona de la Segunda Catarata es atestiguado desde época ptolemaica. En los siglos I–III d.C. fue venerado por los militares romanos acantonados en la zona. A partir del siglo IV, la divinidad fue la que más atenciones cultuales recibió por parte de los Blemios, pueblo que hacía incursiones en esa zona fronteriza. Mandulis tenía una pequeña –aunque muy famosa– capilla a él dedicada en Philé, pero su templo principal es el de Kalabscha. Cf. Ewa Laskowska-Kusztal, « Relations between the Cult of Mandulis at Kalabsha and the Religious Centres on Elephantine and Philae », en Monica Dolińska, Horst Beinlich (eds.), *Ägyptologische Tempeltagung: Interconnections between Temples*, vol. VIII, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2010, p. 111–121.

[24] Dentro de la capilla luego dedicada a Mandulis en Kalabscha en los años 29–25 a.C., la iconografía dominante era la de Isis y Osiris, luego remplazada por la del dios Apolo. Entre el 25–22 la capilla fue destruida y se empezó la construcción de un templo. La monumentalidad del edificio y el programa epigráfico–iconográfico en ello contenido demuestran que Talmis era considerada la localidad más importante del *Dodekaschoinos* y el culto de Mandulis era de alguna manera la respuesta de los Nubios al célebre templo de Isis en Philé, v. Renberg, *Where Dreams May Come*. El templo de Kalabsha, trasladado para la edificación del dique de Aswān, fue reconstruido pieza por pieza por los arqueólogos del Instituto Arqueológico Germánico (New Kalabsha), v. Jitse H. F. Dijkstra, *Religious Encounters on the Southern Egyptian Frontier in Late Antiquity,* Barkhuis, Groningen 2005.

[25] Sobre estos enigmáticos 'writings on the wall' –¿inscripciones o graffiti?– v. la primera edición a cargo de Henri Gauthier, « Cinq inscriptions grecques de Kalabach (Nubie) », *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, 20 (1909), p. 66–90, y la fundamental obra de Etienne Bernand, *Inscriptions*

grabados en las paredes del templo), se manifestaba a quien se preparaba adecuadamente para encontrarla.[26]

Entre los textos redactados en griego se ha hallado un largo poema[27] escrito por un soldado, un decurión de nombre *Paccius Maximus,* de origen nubio. Se trata de un προσκύνημα[28] acróstico y métrico, originariamente grabado en el muro del pórtico meridional del primer templo, para pedir el favor de la divinidad para sí mismo y sus conmilitones de la *Legio* III *Cyrenaica* a las órdenes de *Grinius Marcellus* (estamos entre los siglos I y II d.C.). Máximo escribe que el dios Mandulis « expulsó con hechizos el bárbaro discurso de los etíopes » y lo inspiró para que pudiera « cantar en dulce verso griego ». En primera persona cuenta que:

métriques de l'Égypte gréco-romaine. Recherches sur la poésie épigrammatique des Grecs en Égypte, Presses Universitaires de France, Paris 1969, nn. 166–170, p. 576–613. Cf. también Ian Rutherford, « Pilgrimage in Greco-Roman Egypt: New Perspectives of Graffiti from the Mnemonionat Abidos », en Roger Matthews, Cornelia Roemer (eds.), *Ancient Perspectives on Egypt,* UCL Press, London 2003, p. 171–189.

[26] Ver los ensayos publicados por Sara I. Johnston, Peter T. Struck (eds.), *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Brill, Leiden – Boston 2005, y Aude Busine, *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (IIe–Vie siècles)*, Brill, Leiden – Boston 2005.

[27] Para el poema n. 166, v. Bernand, *Inscriptions métriques*, p. 576–583, v. también Marco Totti, *Ausgewählte Texte der Isis-und Sarapis,* Georg Olms Verlag, Hildesheim – Zürich – New York 1985, p. 102 n. 40. Las inscripciones del templo de Kalabsha han sido objeto de múltiples estudios: v. Arthur D. Nock, « A Vision of Mandulis Aion », *Harvard Theological Review*, 27 (1934), p. 53–104 (publicado nuevamente en Arthur D. Nock, Zeph Stewart, *Essays on Religion and the Ancient World*, Clarendon Press, Oxford 1972, vol. I, p. 357–400); Françoise *Dunand,* « Le désir de connaître Dieu. Une vision de Mandoulis au temple de Kalabscha », en François Boespflug, Francoise Dunand (eds.), *Voir les dieux-Voir Dieu*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg 2002, p. 23–38; Françoise Dunand, « Entre manipulation et désir de 'voir le dieu': les épiphanies divines dans la Grèce hellénistique », *Storiografia*, 6 (2002), p. 73–88. Existe una traducción al italiano en Sergio Donadoni (ed.), *Testi religiosi egizi,* UTET, Torino 1970, p. 578–579 según el texto editado por Hans Lewy, « A Dream of Mandulis », *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, 44 (1944), p. 227–234 con propuestas de integraciones; Stanley M. Burstein, « A Soldier and His God in Lower Nubia: The Mandulis Hymns of Paccius Maximus », *Graeco-Arabica*, 7–8 (1999–2000), p. 45–50; Gaëlle Tallet, « Interpréter les signes du dieu: une apparition de Mandoulis au temple de Kalabchah », en Stella Georgoudi, Renee Koch Piettre, Francis Schmidt (eds.), *La Raison des signes,* Brill, Leiden 2012, p. 343–383. Gaëlle Tallet, « Mandulis Apollo's Diplomacy: Echoes of Greek Culture and Hellenism at Talmis (Nubia) in the Roman Period », en Ian Rutherford (ed.), *Greco-Egyptian Interactions*, Oxford University Press, Oxford 2016, p. 287–315. Para el contexto religioso v. Bronwen Neil, Doru Costache, Kevin Wagner (eds.), *Dreams, Virtue and Divine Knowledge in Early Christian Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge 2019.

[28] Como explica Sabino Perea Yébenes, « Compra de un caballo (PSI VI, 729). El caballo militar, mucho más que un animal », *Aqvila Legionis*, 10 (2008), p. 73 n. 22: « el término *proskynema* se refiere a inscripciones griegas en las que el fiel manifiesta su reverencia a un dios, intentando perpetuar con un 'obsequio', una ofrenda, la presencia 'espiritual' delante del dios. Parece que exige la presencia del oferente en el santuario, quizás tras un viaje »; Gaëlle Tallet, « Proskynema Formulas », en Roger S. Bagnall, Kai Brodersen (eds.), *The Encyclopedia of Ancient History*, vol. X, Wiley-Blackwell, Oxford 2013, p. 5586–5588.

> Cuando vine a contemplar este bendito lugar de paz y a dejar vagar libre en el aire la inspiración buscada por mi alma, una forma de vida que me era extraña conmovió mi mente por todos lados... En mi sabiduría compuse entonces una compleja canción, habiendo recibido de los dioses una idea sagrada y expresiva. Cuando estuvo claro que la Musa había logrado algo agradable para los dioses, sacudí mi canción festiva como el emparrado de un brote verde en el Helicón. Entonces una cueva me sedujo para entrar y dormir.[29]

El relato, dominado por un ideario religioso sustancialmente griego, nos informa a continuación que el soldado, tras entrar en una gruta –lugar epifánico por excelencia, dotado de una fuerte identidad simbólica–[30] vio en sueños a Mandulis que « llegó con mejillas brillantes a la mano derecha de Isis, exultando en su grandeza y en la gloria de los romanos, y pronunciando oráculos píticos como un dios olímpico », y se produjo entonces el anhelado encuentro con la divinidad.

En el segundo προσκύνημα, atribuido inicialmente al mismo Máximo pero recientemente considerado posterior con respecto al primero (siglo II–III d.C.),[31] escrito en una prosa rítmica que lo convierte casi en un himno sacro, se cuenta cómo, en el mismo lugar, después de haber alcanzado la pureza ritual y haber logrado una intensa concentración intelectual, un anónimo devoto recibe oníricamente la revelación de la naturaleza divina de Mandulis: relata haber tenido un sueño 'incubatori' gracias al cual la divinidad se había manifestado en toda su naturaleza: « Mandulis, el Sol, el soberano que todo ve, el rey del universo, el *Aion* que domina todas las cosas »:

> ¡Oh Señor, que irradias rayos, Mandulis, Titán, Macareus (Ἀκτινοβόλε, δέσποτα, Μανδοῦλι, Τιτάν, Μακαρεῦ) ! Habiendo observado algunos signos de tu poder, he meditado y me he preocupado por querer saber, sin duda alguna, si tú eres el Sol (ἰδέναι θέλων εἰ σὺ (ε)ἶ ὁ ἥλιος). Me hice extranjero a toda maldad y a toda impiedad, y me mantuve casto por mucho tiempo, y esta noche me puse a dormir por una

[29] Gauthier, « Cinq inscriptions grecques », inscrip. n. 168; trad. de Burstein, *A Soldier and His God in Lower Nubia*, p. 66–68; Tallet, « Mandulis Apollo's Diplomacy », p. 343–383; Ead., « Interpréter les signes du dieu », p. 298–306 piensa que se trate de una divinidad 'doble' que, como Aion, se mostraba con diferentes edades.

[30] Carmine Pisano, « La categoria di 'grotta sacra' tra testi classici e storiografia », en Arduino Maiuri (ed.), *Antrum. Riti e simbologie delle grotte nel Mediterraneo antico*, num. monográfico de *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 16 (2017), p. 27–46.

[31] Gauthier, « Cinq inscriptions grecques », inscrip. n. 166. En el pasado, antes de que se fijara con exactitud la datación de cada *proskynema*, se propuso que los *Himnos a Mandulis* fueran todos obra del mismo autor, cosa que hubiera tenido cierto interés: en la arquitectura oniromántica de la hagiografía cristiana contemporánea es frecuente que un sueño sea reforzado por otros, es decir, que haya más de un testimonio del mismo soñador con una función probatoria de la autenticidad del mensaje y de la objetividad de la experiencia onírica. A Máximo pertenece con seguridad la *inscriptio* métrica y acróstica n. 169, v. Bernand, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine*, p. 610–613 pero, como hemos dicho, no la n. 166, que es posterior.

> divina práctica de piedad, y obtuve el conocimiento. Con tu consentimiento te manifestaste a mí mismo atravesando con la barca la bóveda del cielo en una áurea corriente. Y después de hacer tu descenso navegando a las sombras de la tierra, como una luna tremenda y noctívaga, y haberte lavado en el agua santa de la inmortalidad, apareces como un niño. Tú viniste, elevándote en el momento oportuno, a tu tabernáculo aportando a tu imagen y a tu santuario un soplo de vida y de gran poder. Y por eso yo conocí que tú, oh Mandulis, eras el Sol y el Señor que todo lo ve, el Señor de todos, y la Eternidad (*Aion*) que tiene poder sobre todo. Oh felices las gentes que habitan en la sagrada Talmis, que Mandulis ama, y que está bajo el cetro de Isis, la de las bellas trenzas, la de los infinitos nombres.[32]

El testimonio, estilísticamente refinado, con una prosa cercana al hexámetro y una 'imagerie' mitológica muy clásica, confirma que nos encontramos en un momento espiritual de búsqueda acuciosa de manifestaciones divinas por parte de los fieles (a veces peregrinos religiosos, otras viajeros, soldados u oficiales de alto rango a cargo de las guarniciones fronterizas, miembros de la administración o incluso de los equipos de labranza), que recurren a todos los medios disponibles –rituales mágicos, tal como muestran numerosos papiros griegos, incubatorios o de otro tipo– para lograr un encuentro autóptico, una σύστασις terapéutica y salvífica, una intimidad sagrada con potencias oraculares o taumatúrgicas que, de invisibles, se hacen tangibles proporcionando un conocimiento físico y metafísico.[33]

En el *Corpus* de inscripciones griegas del templo hay προσκυνήματα mucho más breves que los textos citados. Sus diferentes características formales han inducido a creer que algunos testimonios fueran inspirados e incluso redactados por los miembros del clero local activo en el centro oracular: los sacerdotes que gestionaban los cultos interpretaban las imágenes oníricas –a veces, en estado de trance, verían ellos mismos al dios– y sobre todo se encargarían de la transcripción de los textos con un intento propagandístico,[34] como harán después los sacerdotes de los centros incubatorios cristianos en la narraciones de los *θαύματα*.

En estos Himnos al dios solar Mandulis los suplicantes insisten en el hecho de que se trata de visiones oníricas que llegan a alcanzar casi la materialidad de una presencia, de un encuentro cara a cara con el dios. Se trata sin duda de una dimensión interior poco frecuentada en el mediterráneo occidental contemporáneo, dimensión que quiebra los ejes de la concepción aristotélico-cartesiana del conocimiento. Los sueños ritualmente inducidos tienen el poder de

---

[32] La traducción es mía.

[33] Paul Veyne, « Une évolution du paganisme gréco-romain: injustice et piété des dieux, leurs ordres ou 'oracles' », *Latomus*, 45/2 (1986), p. 259–283; Busine, « Paroles d'Apollon », pone el acento en el aspecto oracular, y lo mismo hace Tallet, « Mandulis Apollo's Diplomacy ».

[34] Es opinión de Siegfried Morenz, « L'affermarsi del Dio trascendente in Egitto », en Edda Bresciani (ed.), *Testi religiosi dell'antico Egitto,* Mondadori, Milano 2001, p. 807–874. Cf. también Edda Bresciani, *La porta dei sogni. Interpreti e sognatori nell'antico Egitto*, Einaudi, Torino 2005.

abrir la psique de sus autores y les permiten acceder a un territorio desconocido que ni la sola razón ni el solo conocimiento pueden revelarles –un conocimiento ensoñado (en la línea de la *träumerischer Erkenntnis* de la que hablará Thomas Mann)– cuya materia es la visión interiorizada de la divinidad « cuya antigua identidad egipcia, en el II–III siglo d. C. en que se fechan los documentos, está enteramente metamorfoseada en una visión teológico-cosmosófica con claros rasgos solares ».[35] En la perspectiva de la búsqueda de una revelación, la ἐπιφάνεια onírica constituye el núcleo, para decirlo en términos freudianos el ombligo del sueño, el punto en que éste se conecta con lo desconocido y constituye el centro de irradiación de una σοφία reservada a los fieles. No en vano estos sueños han sido puestos en relación por Giulia Sfameni Gasparro, y también por Gaëlle Tallet, con el del médico *Thessalos* (« Como mi alma continuamente me predecía que iba a relacionarme con las divinidades [θεοῖς ὁμιλῆσαι], continuamente tendía mis manos hacia el cielo suplicando a los dioses para que me concedieran una visión en sueño o una inspiración desde el alto [δι'ὀνείρου φαντασίας ἢ διὰ πνεύματος θείου »]).[36] El médico, originario de Tralles, tras una larga ceremonia basada en el ayuno y el silencio que culmina en un rito celebrado con la asistencia de un sacerdote oficiante, entra en comunicación, oral y visual, (¿sueño o visión estática?) con el dios Asclepio que, a cambio de su revelación sobre las arcanas correspondencias entre constelaciones zodiacales, plantas y planetas, le exige la sagrada promesa del secreto.

Se trata de otra fuente que contribuye a esclarecer la compleja tradición sapiencial del Egipto tardoantiguo, en particular de ese sustrato hermético-gnóstico-neoplatónico que concibe el sueño como un instrumento de trasmutación, una ascesis, un viaje iniciático cuyo objetivo es alcanzar una iluminación, un nivel integral de conciencia que sólo los dioses pueden dispensar.[37] Entre vigilia y sueño –hoy hablaríamos de fase hipnopómpica e hipnagógica– el soldado Máximo y el anónimo devoto de Kalabcha experimentan fenómenos psíquicos sensoriales (visivos y auditivos) que, por su viveza, son percibidos como

[35] GIULIA SFAMENI GASPARRO, « Oracoli e teologia: prassi oracolare e riflessione », *Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique*, 26 (2013), p. 139–156.

[36] Finalmente el médico, que se coloca « face au trône », recibe la vision de Asclepio–Imhotep: ANDRÉ J. FESTUGIÈRE, « L'expérience religieuse du médecin Thessalos », *Revue Biblique*, 48 (1939), p. 45–77; GIULIA SFAMENI GASPARRO, « Asclepio divinità epifanica e salvatrice: l'esperienza di Thessalos fra medicina, religione e magia », en ERNESTO DE MIRO, GIULIA SFAMENI GASPARRO, VALENTINA SALÌ (eds.), *Il culto di Asclepio nell'area mediterránea,* Gangemi, Roma 2009, p. 287–311; FRANCISCO MARCO SIMÓN, « From Thessalos of Tralles to Nicagoras of Athen: Religious Pilmigrage to Egypt in the Roman Empire », en FRANCISCO MARCO SIMÓN, FRANCISCO PINA POLO, JOSÉ REMESAL RODRÍGUEZ (eds.), *Viajeros, Peregrinos y aventureros en el mundo antiguo*, Ediciones de la Universidad de Barcelona, Barcelona 2010, p. 227–240.

[37] GIULIA SFAMENI GASPARRO, « Strategie di salvezza nel mondo ellenistico-romano. Per una tassonomia storico-religiosa », en *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza (secoli I-III), XXXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Inst. Patristicum Agustinianum, Roma 2006, p. 21–53.

reales. Y en aquel momento incierto entre concentración pertinaz y desvanecimiento en que el sueño se interrumpe, pero todavía habita residualmente la conciencia, ambos alcanzan la auspiciada gnoseología onírica.[38]

II. *Sueños cristianos como visiones, viajes extáticos y fuentes de profecía*

La potencia divina transmite el saber, la gracia acordada, a veces la salvación. También en el mundo cristiano hay muchas alusiones al sueño como σύστασις con la divinidad,[39] empezando por la literatura apocalíptica apócrifa, en particular el *Apocalipsis de Pedro*;[40] en el Pastor de Hermas se narran cinco sueños o visiones portadoras de salvación;[41] la *Visio Pauli*[42] constituyó un verdadero paradigma y fuente de inspiración para la hagiografía posterior. En la vida de Pacomio los sueños marcan los pasajes más significativos de la aventura espiritual del monje santo.[43] Muy conocidos son el sueño edénico incluido en el relato autobiográfico de la mártir Perpetua[44] y el sueño de San Jerónimo contado en la célebre carta a Eustoquio.[45] En años recientes se ha estudiado la *Visión de Doroteo* (Pap. Bodmer 29),

[38] No pueden no venirnos a la cabeza algunos pasajes de PAVEL FLORENSKI, *El iconostasio. Una teoría de la estética,* Ediciones Sígueme, Salamanca 2016, p. 21–22 donde el sueño es descrito como frontera entre el mundo visible y el invisible: « El sueño representa el primer grado de la vida en el mundo invisible que nos conduce hace la frontera del ininteligible: en el umbral del sueño y la vigilia, al traspasar la zona intermedia que se encuentra entre ambos, aquella frontera a través de la que entran en contacto, nuestra alma se reviste de visiones oníricas ».

[39] PAOLO SINISCALCO, « Pagani e cristiani antichi di fronte all'esperienza di sogni e visioni », en VITTORE BRANCA, CARLO OSSOLA, SALOMON RESMIK (eds.), *I linguaggi del sogno*, Sansoni, Firenze 1984; MERCEDES LÓPEZ SALVÁ, « Los sueños en la Biblia y en el cristianismo griego antiguo », en MERCEDES LÓPEZ SALVÁ, IGNACIO SANZ, PABLO DE PAZ (eds.), *Los orígenes del cristianismo en la literatura, el arte y la filosofía*, Dykinson, Madrid 2016, p. 287–304.

[40] *Textos Gnósticos. Biblioteca Nag Hammadi II: Evangelios. Hechos. Cartas*, ed. ANTONIO PIÑERO, FRANCISCO GARCÍA BAZÁN, JOSÉ MONSERRAT TORRENTS, Trotta, Madrid 2016.

[41] PATRICIA C. MILLER, « All the Words Were Frightful: Salvation by Dreams in the Shepherd of Hermas », *Vigiliae Christianae*, 42/4 (1988), p. 327–338.

[42] II Cor 12, 2–4.

[43] Como, por ejemplo, la fundación de su comunidad monástica, v. PHILIP ROUSSEAU, *Pachomius: The Making of a Community in Fourth-century Egypt,* University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1985, p. 41–43 y 167–168.

[44] En la *Passio* v. § 87–88. JAN N. BREMMER, MARCO FORMISANO (eds.), *Perpetua's Passions, Multidisciplinary Approaches to the 'Passio Perpetuae et Felicitatis',* Oxford University Press, Oxford 2012; muy interesante es el trabajo de una discípula de Carl G. Jung, MARIE-LUISE VON FRANZ, '*Passio Perpetuae'. Le visioni e i sogni di Santa Perpetua, martire cristiana del III secolo,* Red Edizioni, Milano, 1997, que proporciona una lectura en clave de psicología analítica.

[45] JERÓNIMO, Epístola 22, v. MERCEDES LÓPEZ SALVÁ, « Adivinación y sueños en el paganismo y en el cristianismo », en RAMÓN TEJA, (ed.), *Profecía, magia y adivinación en las religiones antiguas*, *Actas del XIV Seminario sobre Historia del Monacato,* Fundación Sta. Mª La Real, Aguilar de Campo 2001.

un texto muy sugestivo de finales del siglo IV o inicios del V,[46] en la que el protagonista, en el mediodía, advierte « un plácido sueño que iba golpeando sobre sus párpados »[47] y tiene una visión onírica que lo traslada a las puertas del Palacio Celestial.[48]

Pero sin duda es Tertuliano quien en su tratado *Acerca del alma* funda una concepción propiamente cristiana de los sueños.[49] Un siglo después con respecto al segundo de los textos previamente analizados, el apologeta cartaginés escoge esta expresiva metáfora para describir el acto de la ensoñación: « Concipe gladiatorem sine armis vel aurigam sine curriculis, gesticulantes omnem habitum artis suae atque conatum: pugnatur, certatur, sed vacua iactatio est »[50] (« Imagina a un gladiador sin sus armas, o un auriga sin carros, que se agitan reproduciendo de igual modo gestos propios de su actividad: ahí se lucha, se hace un gran esfuerzo, pero este resulta vano »). Las imágenes que se crean en los sueños son verdaderas, pero no acontecen realmente: es como si el alma quisiera ser cuerpo y obrara como un mimo silencioso. Afirmar que un alma *naturaliter* cristiana, « a Deo data », pueda no conocer los sueños significaría empequeñecer su naturaleza, puesto que el sueño precisamente certifica su parentesco con Dios. « La mayoría de las personas trae su conocimiento de Dios a través de los sueños », escribe Tertuliano, sueños que son como « dones por Él dispensados al género humano », expresiones de la voluntad de la gracia divina de revelarse a través de imagines y parábolas.[51]

A pesar de coincidir con la afirmación aristotélica de la falsedad de algunas manifestaciones oníricas, admite Tertuliano que existen sueños verdaderos y 'honestos', lo que para el teólogo significa que son « proféticos o exhortaciones ».[52] Considera importante conceder atención a las ensoñaciones, pero interpretándolas de un modo diferente a como las entendía la cultura pagana, y

---

[46] Sobre la Ὅρασις Δωροθέου v. ANTONIO H. M. KESSELS, PIETER W. VAN DER HORST, « The Vision of Dorotheus (Pap. Bodmer 29), edited with Introduction, Translation and Notes », *Vigiliae Christianae*, 41/4 (1987), p. 313–359.

[47] Traducción española disponible en FRANCISCO A. GARCÍA ROMERO, « Visión de Doroteo, hijo de Quinto el Poeta », *Asindonense*, 14 (2020), p. 7–24.

[48] GIANFRANCO AGOSTI, « Considerazioni preliminari sui generi letterari dei poemi del Codice Bodmer », *Aegyptus. Rivista italiana di Egittologia e di papirologia*, 81 (2001), p. 191–192, habla de un texto complejo « che pone rilevanti problemi di ordine religioso, psicologico». Cf. GIANFRANCO AGOSTI, « Contributi critico-testuali all'esegesi della *Visio Dorothei* », *Analecta Papyrologica*, 8–9 (1996–1997), p. 47–60; GIANFRANCO AGOSTI, « La Visione di Doroteo. Paideia classica ed esperienza visionaria nell'Egitto tardoantico », *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 79 (2013), p. 134–151.

[49] JAN H. WASZINK, *Quinti Septimi Florentis Tertulliani De anima*, Brill, Leiden – Boston 2010; FRANCESCO SCORZA BARCELLONA, « Sogni e visioni nella letteratura martiriológica africana posteriore al III secolo », *Augustinianum*, 29 (1989), p. 197–202; 201–202.

[50] TERTULIANO, *De anima,* 45, 2.

[51] TERTULIANO, *De anima,* 45, 2.

[52] TERTULIANO, *De anima,* 46.

ofrece por ello su propia taxonomía ordenada en tres categorías (clasificación que quizá tiene su antecedente en Filón de Alejandría, quien a su vez parece haberla heredado del estoico Posidonio): sueños que son enviados por Dios; los que provienen de los *daimones;* sueños que provienen del alma, o *pneuma,* en movimiento perpetuo debido a su inmortal naturaleza divina.[53] Estos últimos son intrascendentes.[54] De las visiones oníricas que provienen de los demonios –entre las cuales se cuentan los sueños eróticos, los soberbios, en fin, aquellos que más perturban el alma– Tertuliano dice que son « mentirosas [...] y tanto más vanas, ilusorias, desordenadas e inmundas ».[55] Es esta obviamente la clase más numerosa.

La idea de que el sueño era un proceso donde pueden insinuarse los *dáimones* que lo hacen engañoso era conocida. En Oriente Clemente Alejandrino, contemporáneo de Tertuliano, también explora la relación entre sueños y demonología; en el capítulo 18 del cuarto libro de sus *Stromata* invita a no conceder atención a los sueños malignos sirviéndose de una anécdota: a Bocórides, que ejercía de juez, se había dirigido una prostituta para obtener justicia de un cliente que, después de haberla contratado, la había rechazado sin pagarle aduciendo que ya la había poseído en sueños; Bocórides ordenó al cliente ponerse al contraluz y tenderle una bolsa de oro, e invitó a la meretriz a coger la sombra de la bolsa.[56] Para Tertuliano los demonios pueden corromper el alma ya que la naturaleza de

---

[53] Sofía Torallas Tovar, « Philo of Alexandria's Dream Classification », *Archiv für Religionsgeschichte,* 15 (2014), p. 67–82. Filón desarrolla una amplia explicación sobre la calidad del alma que puede tener una visión verdadera.

[54] Siguiendo a Tertuliano, Jerónimo, *Contra Rufino*, 3 admitirá que existen sueños insignificantes provenientes de la actividad del alma durante el reposo; tales imágenes no deben ser tomadas seriamente y tampoco pueden ser objeto de evaluación moral: « soñar con un adulterio no me llevará al infierno y soñar con una corona de martirio no me llevará al cielo ».

[55] Que muchos sueños son provocados por demonios malignos es una opinión general de los Padres como Justino, *Apologia,* 4, Taciano, *Discursos contra los Griegos, 8.*

[56] La anecdótica griega conoce varias novelas judiciarias llenas de argucia protagonizadas por el leyendario faraón Bocórides (que habría vivido en siglo VIII a. C.), llamado a actuar como juez. Como me sugiere uno de los revisores, esta historia la relata Plutarco en la *Vida de Demetrio* 27. Pertenece a los que podrían considerarse 'sueños de imaginería folclórica'. v. Dámaris Romero-González, « Hombres que sueñan con mujeres, y viceversa. Sueños de y con mujeres en Plutarco », *Studia Philologica Valentina*, n.s. 22 (2023), p. 75–83. También en Clemente, *Stromata* 4.18, leemos el episodio de la ἑταίρα: λέγουσιν οὖν οἱ τὰς ἱστορίας συνταξάμενοι Βοκχόριδος τοῦ δικαίου κρίσιν τοιάνδε. ἐρῶν ἑταίρας νεανίας πείθει μισθῷ τινι ὡρισμένῳ τὴν παῖδα ἀφικέσθαι τῇ ὑστε ραίᾳ πρὸς αὐτόν. προλαβούσης ὄναρ τῆς ἐπιθυμίας τὴν παῖδα παρ' ἐλπίδα κορεσθεὶς ἤκουσαν τὴν ἐρωμένην κατὰ τὸ τεταγμένον εἴργει τῆς εἰσόδου, ἣ δὲ ἐκμαθοῦσα τὸ γεγονὸς ἀπῄτει τὸν μισθόν, καὶ τῇδέ πως αὐτὴ τὴν ἐπιθυμίαν τῷ ἐραστῇ πεπληρωκέναι λέγουσα. ἦκον οὖν ἐπὶ τὸν κριτήν. τὸ βαλλάντιον οὗτος τοῦ μισθώματος τὸν νεανίσκον προτείνειν κελεύσας, ἐν ἡλίῳ δέ, τὴν ἑταίραν λαβέσθαι προσέταξεν τῆς σκιᾶς, χαριέντως εἴδωλον μισθώματος ἀποδιδόναι κελεύσας εἰδώλου συμπλοκῆς. Sobre la utilización narrativa de la figura de Bocórides cf. Antonio Stramaglia, « Una novella perduta nella Roma di Augusto», en Isabella Colpo, Francesca Ghedini (eds.), *Il gran poema delle passioni e delle meraviglie. Ovidio e il repertorio letterario e figurativo fra antico e riscoperta dell'antico*, Padova University Press, Padova 2012, p. 451–461.

los dos es intermedia, es decir 'pneumática', 'aérea'. Siendo espíritus, « invisibles e imperceptibles, ellos se manifiestan en sus efectos, más que en su acción ».[57] La similitud con la sustancia del alma permite que los demonios actúen por contagio: mediante sus emanaciones pestíferas corrompen los espíritus humanos. Son estos efluvios los que, según Tertuliano, explican los malos sueños, las alucinaciones e incluso el fenómeno de la posesión.[58] Si la demonología de Tertuliano no es novedosa, su *rêverie* contiene lementos ciertamente originales.

Vienen luego los sueños provenientes de Dios, que incluyen visiones premonitorias o admonitorias:

> Pero [los sueños] provienen igualmente de Dios, quien prometió la gracia del Espíritu Santo a toda carne y también estableció que sus siervos y sus siervas habrían de soñar y profetizar; se han de considerar aquellos sueños que han sido dispuestos por la gracia de Dios mismo: algunos son honestos, santos, proféticos, reveladores, edificadores, amonestadores, cuya liberalidad suele derramarse también sobre los profanos (enviando Dios equitativamente sus gotas de lluvia y sus rayos de sol sobre justos e injustos).

La prueba decisiva de su existencia, según Tertuliano, es que están avalados por las Escrituras: « Dios prometió la Gracia del Espíritu Santo a toda carne y también estableció que sus siervos y siervas habrían de soñar y profetizar ».[59] Los sueños enviados por Dios son un don de la Gracia: no contradicen el hecho de que el futuro pertenece sólo a Dios y que ningún ser humano puede forzar la expresión de Su voluntad.[60] Lo que resulta importante es que para Tertuliano el alma es el vehículo apropiado para recibir revelaciones durante el reposo, y en tal grado que « la gran mayoría de los hombres conoce a Dios a través de las visiones ».[61] Tal como hacía Aristóteles, Tertuliano resalta además la importancia de los sueños recibidos durante la vejez o en proximidad de la muerte porque en estas condiciones el hombre está más cercano a Dios.[62]

---

57 TERTULIANO, *Apologia*, 5.

58 TERTULIANO, *Apologia*, 5: « Los movimientos irracionales y fantásticos del alma hacen surgir vacías visiones de la mente, así que ella se fija locamente en las imágenes. Los *daemones* que exhalan sobre la materia, ávidos de emanaciones sacrificiales y siempre listos a inducir los hombres en error, se aprovechan de los engañosos flujos de las almas perdidas en la multitud y poseyendo sus pensamientos hacen fluir en las mentes vacías visiones que parecen venir de los ídolos y de las estatuas y hasta cuando un alma, espontáneamente, inmortal como es, se dirige hacia la razón, sanando el presente y previendo el futuro, los *daemones* se atribuyen el mérito ».

59 TERTULIANO, *De anima* 47.

60 JACQUES LE GOFF, « Le christianisme et les rêves (II–VII ème siècles) », en ID., *L'imaginaire médiéval*, Gallimard, Paris 1985.

61 TERTULIANO, *De anima* 47.

62 TERTULIANO, *De anima* 47.

Agrega el escritor africano una categoría extrema del sueño que llama 'éxtasis', –el momento en que el alma, sin abandonar el cuerpo, se presenta en estado puro y es sensible « en un estado que semeja a la locura »–[63] y que no rompe con la clasificación anterior: se trata de visiones enviadas por Dios, pero reservadas a seres excepcionales.

El pensador cristiano estima que el mejor ejemplo se encuentra en el sueño de Adán, una suerte de visión premonitoria en la que éste recibe la « fuerza profética del Espíritu Santo ». Tertuliano admite también que los sueños (o algunos de ellos) son la ventana para experiencias normalmente inaccesibles.[64] Siguiendo la versión bíblica al uso en África, la *Vetus Latina*, no se habla de 'sopor' en el texto de *Génesis,* sino que dice « y envió Dios un 'éxtasis' sobre Adán, y se durmió ».[65] Se trata de un pasaje muy significativo en cuanto relaciona el éxtasis con la 'nueva profecía', el Montanismo, la heterodoxia a la que el apologeta se adhirió al final de su vida.[66] De

[63] TERTULIANO, *De anima* 45, 2: « Estos que ni de Dios ni del demonio ni del alma parecen provenir, y que se encuentran fuera de la opinión, fuera de la interpretación, fuera de la posibilidad de la narración, ellos mismos los relacionan propiamente con el éxtasis y su disposición ».

[64] TERTULIANO, *De anima* 45, 3: « A esta fuerza la llamamos éxtasis, es una pérdida del sentido parecido a la locura. Así en un principio el sueño apareció juntamente con el éxtasis: 'y envió Dios el éxtasis sobre Adán y durmió' [Gen. 2: 21]. Pero « El sueño, pues, proporciona descanso al cuerpo, mientras que el éxtasis no da paz al alma y por eso ya incluso en la creación aparece unido al sueño con el éxtasis, y de la creación procede la naturaleza »: TERTULIANO, *De anima* 45, 3 47, 4.

[65] TERTULIANO, *De anima* 45, 3; *Contra Marcionem* 4, 22, 4.

[66] Es quizá esta adhesión al montanismo frigio lo que explica que Tertuliano haya sido uno de los autores cristianos que han prestado más atención a los sueños: a partir del siglo II la Gran Iglesia consideraba que con la desaparición de la primera generación de discípulos de Jesús había puesto fin a la época de la revelación y de la profecía, y la literatura de este tipo provocaba inevitablemente sospechas de herejía. Es por ello que una obra como *El Pastor de Hermas* fue excluida finalmente del Canon neo-testamentario y que este admitiese, con muchas vacilaciones y sólo a partir del siglo IV, el Apocalipsis o Revelación de Juan. Su acogida tan tardía quizá se explique por la difusión en esta época de la literatura hagiográfica y monástica y en ella los sueños y visiones vuelven a adquirir protagonismo. Como escribe RAMÓN TEJA in TEODORETO DE CIRO, *Historia de los monjes de Siria*, *Introducción, traducción y notas,* ed. RAMÓN TEJA, Trotta, Madrid 2008,p. 20: « Estas creencias fueron compartidas también por los cristianos y no faltaron tratadistas que les dedicaron su atención llegando a desarrollarse una especie de ciencia psicológica del subconsciente. Y fue en el campo de la hagiografía donde estas experiencias alcanzaron su máximo apogeo». PIERRE CANIVET señala como importantes tratadistas cristianos de los sueños y visiones proféticas a Diadoco de Foticea y Doroteo de Gaza: « a comienzos del siglo V, Diadoco de Foticea demuestra en el arte del discernimiento de los espíritus una larga experiencia y una agudeza que alcanzará con Doroteo de Gaza cien años más tarde el rigor de una ciencia psicológica. En efecto estos fantasmas invaden el campo oscuro del alma con tanta fuerza que, a veces, adquieren forma de cuerpo ante los ojos » (THEODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syria*, ed. PIERRE CANIVET, ALICE LEROY-MOLINGHEN, vol. I, p. 27). CANIVET desarrolla estas ideas con mayor amplitud en su obra *Le monachisme syrien selon Theodoret de Cyr,* Éditions du Cerf, Paris 1977, p. 83–86. El autor francés piensa que la poca importancia que Teodoreto de Ciro atribuye a los sueños en las *Vidas de los monjes de Siria* se debe a la gran difusión que tenían entre los Mesalianos, muy

los pasajes citados queda claro que la experiencia estático-alucinatoria del éxtasis, junto con el trance, constituye una de las principales formas de σύστασις con Dios.[67]

III. Imago in somnis: *los difuntos como mediadores oníricos*

Desde Tertuliano pasaremos a hacer algunas consideraciones acerca de los sueños, novelescos y vernáculos, de Giovanni Boccaccio. Ya en una de sus obras en latín, la *Genealogia deorum gentilium*,[68] en el denso capítulo titulado *De Somno*, el autor del Decamerón analiza varias teorías sobre la naturaleza de los sueños realizando un compendio exhaustivo del patrimonio onírico y onirológico clásico y medieval. En su culta disertación, que arranca de la tradición mitológica, citando a Virgilio, a Séneca y a Ovidio, para luego ampliar sus observaciones con *exempla* tomados de la tradición bíblico-patrística, el autor sigue sin duda la estela de Fulgencio y del Macrobio de los *Comentarii in Somnium Scipionis*.[69] En esta síntesis enciclopédica aunque poco original, Boccaccio recupera parte de las teorías aristotélicas sobre la estimulación somática como el origen de actividad onírica;[70] también sigue la visión clásica de las dos puertas, de marfil y de cuerno,[71] y no duda en afirmar que

expandidos en los ambientes ascéticos de Siria. Así opina de ellos el obispo de CIRO en su *Historia Ecclesiastica* (THEODORET DE CYR, *Histoire Ecclesiastique,* ed. Annick Martin, Pierre Canivet, Éditions du Cerf, Paris 2006, vol. 1, 4–11): « Los Mesalianos son así denominados (*enthousiastai*) porque reciben la inspiración de un demonio que ellos interpretan como la presencia del Espíritu Santo... Y entregándose al sueño denominan profecías a sus ilusiones (*phantasiai*) y sus sueños ».

67 JACQUELINE AMAT, *Songes et visions: l'au-delà dans la littérature latine tardive*, Etudes Augustiniennes, Paris 1985; MARIA PIA CICCARESE (ed.), *Visioni del'aldilà in Occidente. Fonti, modelli, testi*, Edizioni del Galluzzo, Firenze 1987; IOAN P. COULIANO, *Esperienze dell'estasi dall'Ellenismo al Medioevo*, Laterza, Bari 1989; ID., *I viaggi dell'anima. Sogni, visioni, estasi*, Mondadori, Milano 1991; GIUSEPPE TARDIOLA (ed.), *I viaggiatori del Paradiso. Mistici, visionari, sognatori alla ricerca dell'Aldilà prima di Dante*, SISMEL–Edizioni del Galluzzo, Firenze 1993; CLAUDE CAROZZI, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve–XIIIe siècle)*, École Française de Rome, Roma 1994.

68 MARÍA C. ÁLVAREZ MORÁN, ROSA M. IGLESIAS MONTIEL (eds.), *Los quince libros de la genealogía de los dioses paganos,* Palas Atenea, Madrid 2008. La fascinante obra de Boccaccio, a la que dedicó veinticinco años de su vida (1350–1375), ha sido objeto de críticas, resumidas en época moderna en el juicio de EDWARD GIBBON, *The History of the Decline and Fall of The Roman Empire,* Everyman's Library, New York 1993–1994, cap. LXVI, 4, que la estigmatizó como « a work, in that age, of stupendous erudition, and which he ostentatiously sprinkled with Greek characters and passages, to excite the wonder and applause of his more ignorant readers ». Hoy se le reconoce una enorme influencia en la literatura posterior.

69 MACROBIUS, *Commentariorum in Somnum Scipionis libri duo*, ed. LUIGI SCARPA, Liviana editrice, Padova 1981. Macrobio, que escribe entre el 384 y el 395, hace una lectura en clave neoplatónica del *Somnum Scipionis* ciceroniano que tendrá mucha influencia en los autores medievales. V. especialmente 1,2,14.

70 STEVEN F. KRUGER, *Il sogno nel Medioevo*, Vita e pensiero, Milano 1996, p. 127–131; JEAN C. SCHMITT, *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale,* Gallimard, Paris 2001.

71 HOMERO, *Odiséa* 19, 560–69; NONO, *Dionisíacas* 34, 89–90.

los sueños verdaderos son los que visitan al soñador al amanecer, cuando está absorto en la quietud necesaria para formas de revelación trascendente. Entonces, inspirándose probablemente en Gregorio Magno, admite la posibilidad de que los sueños sean atribuibles a la potencia celestial y que encierren por lo tanto una δύναμις y un mensaje divinos.[72] El sueño tiene entonces un valor didáctico como descubrimiento de verdad y revelación de identidad,[73] o incluso profético, como advertencia por parte de Dios relacionada con un evento crítico, presente o futuro, pero también pasado. Su valor esclarecedor puede expresarse en las palabras del ser soñado, un difunto, normalmente un ser amado, el/la cónyuge fallecido/a, que desvela al soñador, su enamorado/a o viudo/a, una verdad que le sería de otro modo denegada.

Considerando como todos los humanistas que *imitatio* y *aemulatio* son las esencias del pensar y escribir, y plenamente consciente de moverse en el surco de una larga y rica tradición, Boccaccio reelabora sabiamente los modelos greco–latinos y, en una compleja operación de reescritura, da vida a uno de los cuentos más célebres del Decamerón, el de Lisabetta de Messina (cuarto relato de la quinta jornada, dedicada a los amores infelices) cuyo amado, Lorenzo, se le aparece en sueño para comunicarle las verdaderas circunstancias de su muerte y el lugar de su sepultura.[74] Para la secuencia, la literatura crítica indica como posibles modelos *in primis* el sueño virgiliano de Dido[75] por la reacción de la protagonista frente al descubrimiento del destino del *coniux*: como Dido, que, oyendo el relato de Siqueo, de *amans* se transforma en el espacio de cuatro breves versos en *dux*, Lisabetta, « più che altra femina dolorosa», comprende que «quivi non era da piagnere », corta la cabeza del cadáver de su enamorado y la esconde en el tiesto de su olorosa albahaca mientras madura en su alma un profundo rencor en contra de sus propios hermanos, los verdaderos asesinos de su prometido. También se han observado similitudes con el relato apuleyano de Caris[76] a la que el esposo Tlepolemos aparece en sueño con la cara manchada de sangre (*sanie cruentam*), desfigurado por la palidez (*pallore deformem*) y, hablándole con palabras afectuosas (*mi coniux*), le

[72] Boccaccio, *Genealogia deorum gentilium* I, 31, 14.

[73] Tema desarrollado por el mismo autor en el *De casibus virorum illustrium*, II, XVIII, 1–2; 4–5: «Equidem maximum quoddam divinitatis occultum infixum mortalium animis est, eo que agente curis soluti seu minus corporea depressi mole, plura, sopito corpore, aut visione certissima, aut tenui sub velamine audimus videmusque futuri», cfr. Attilio Bettinzoli, « Il *De somno (et somniis)* di Boccaccio », *Studi sul Boccaccio*, 44 (2016), p. 313–326.

[74] Monica Balestrero, *L'immaginario del sogno nel Decameron*, Carocci, Roma 2009; Valentino Baldi, « L'immaginario onirico nella cultura medioevale e nel Decameron », *Studi sul Boccaccio*, 38 (2010), p. 130–155; Carmen F. Blanco Valdés, « Il sogno raccontato nel Filocolo di Giovanni Boccaccio », *Helvia* 44, 1–2 (2011), p. 151–160.

[75] Virgilio, *Eneida* I, 340–64.

[76] Apuleyo, *Metamorfosis,* VIII, 8–9; Laura Sanguineti White, *Apuleio e Boccaccio. Caratteri differenziali nella struttura narrativa del Decameron,* Edizioni Italiane Moderne, Bologna 1977.

desvela la verdad: no lo mató un jabalí sino el malvado Trasilo (*non sunt tota dentium vulnera: lancea mali Trasylli me tibi fecit alienum*), que planea casarse con ella. A pesar de las notables diferencias de los contextos narrativos en los que los sueños están insertos, encontramos una mayor contigüidad, casi un *continuum,* entre la figura de Lorenzo –que se aparece oníricamente a Lisabetta (§12) « pallido e tutto rabbuffato e co' panni tutti stracciati e fradici » – y el ovidiano Protesilao, que en *Heroides* 13, 40 aparece como *pallens imago*, profiriendo *multa querela* a Laodamia, que así le escribe: « aucupor in lecto mendaces caelibe somnos; / dum careo veris gaudia falsa iuvant. / Sed tua cur nobis pallens occurrit imago? / cur venit a labris multa querela tuis? / excutior somno simulacraque noctis adoro.../ »[77].

Las referencias intertextuales decameronianas que, como hemos visto, reenvían a varios hipotextos clásicos, sostienen la interpretación que nos interesa ofrecer (el sueño inspirado por Dios que se sirve de un difunto para revelar una verdad); interpretación que tiene confirmación en una de las obras tardías del autor, *Il Corbaccio* (1366). [78] El protagonista, desesperado por el amor no correspondido de una viuda, desea con todas sus fuerzas morirse, pero un día cae dormido por el agotamiento y tiene un sueño intensamente real: un hombre, que sostiene ser el difunto marido de su amada, le asegura haber sido enviado por Dios para salvarlo del peligroso *labirinto d'amore* en que ha ingresado.[79] En todos los casos mencionados el sueño con la aparición de un difunto se configura como 'revelador', portador de una verdad escondida, leitmotiv que tiene infinitas recaídas narrativas. La crítica literaria insiste, sin embargo, en los rasgos más superficiales de la rica *dream-vision literature* a la que atribuye una génesis en la tradición folclórica: el sueño que anuncia la vuelta, pacífica o no, del amado desde el más allá cuyo arquetipo enraizaría en la razón etimológica del anglosajón 'dream' y del alemán 'Traum' (desde el antiguo germánico 'draugr'), palabras que aluden todas ellas a una visita por parte de un difunto.[80] Pero el *background* es más antiguo y profundo. No se trata sólo de una re–semantización formal de la experiencia onírica, una reelaboración/re–contextualización a nivel de estilemas narrativos propios del Humanismo*,* una *visio in somniis* utilizada exclusivamente como dispositivo retórico. La dinámica en la que el sueño en su desarrollo es relatado por Boccaccio es claramente onírica: la técnica de representación es fuertemente expresionista como en los autores clásicos, donde el sueño como

---

77 Ovidio, *Heroidas* 13, 40.

78 Vittore Branca (ed.), *Tutte le opere di G. Boccaccio,* 10 vols., Editrice Morcelliana, Milano 1964–1980; Gian Piero Barricelli, « Satire of Satire: Boccaccio's *Corbaccio* », *Italian Quarterly,* 18 (1975), p. 96–111.

79 Luigi Canetti, « Boccaccio teologo. Poesia e verità alla fine del Medioevo», *Intersezioni,* 31/2 (2011), p. 179–196.

80 Robert Moss, « Dreaming with the Departed », *Sacred Hoop*, 51 (2006), p. 12–18; Robert Moss, « Dream Visitations with the Death », *Schaman's Drum*, 72 (2006), p. 25–36; James L. Hillmann*, Il sogno e il mondo infero,* Rizzoli, Milano 1973.

visitación de un dios o de un difunto se hace profético y salvífico, por amargo o funesto que sea. No falta el retorno insistente e hipnótico a ciertas imágenes, emblemas recurrentes, verdaderos blasones heráldicos de la fenomenología de los sueños,[81] y la lógica de la narración se desintegra con el aflorar de contenidos psíquicos latentes que emergen silenciosos y resonantes, inmateriales y sensibles, perceptibles en su catártico, aunque doliente cometido de certificar su génesis en una σύστασις con la divinidad protectora.

IV. *Conclusiones*

A través de los *exempla* propuestos he intentado ilustrar experiencias muy heterogéneas de dinámicas onírico-visionarias que, en diferentes contextos religiosos de la *oikoumene* mediterránea y en un marco diacrónico muy amplio, implicaban una relación autóptica con la divinidad. Los soñadores del antiguo politeísmo sabían utilizar dispositivos que les permitían vivir experiencias de revelación y conocimiento capaces de influir concretamente en su destino individual en concomitancia con las vicisitudes de la vida. Lejos de ser productos interiores, los sueños se concebían como enviados por fuentes que trascendían al soñador y con las que este entraba en comunicación directa alcanzando una experiencia religiosa de plenitud y revelación. La relación establecida entre los dioses y sus devotos era un 'dialogo' directo y personal, una interlocución, un estado de intimidad y cercanía, una experiencia cada vez más centrada en el individuo, que se proponía buscar, gracias a una intensa preparación, en el espacio de un templo o en la sacralidad de un lugar epifánico, la posibilidad de elevarse noéticamente a la contemplación de la divinidad y obtener de ella una revelación.

También el cristianismo admitía estrategias onírico-sapienciales que facilitaban la comunicación y la comunión con Dios: se trata especialmente de tipologías de posesión carismáticas, 'inspiracionales', que propiciaban *in somniis* revelaciones extáticas a las que autores como Tertuliano concedían plena credibilidad.

Fuentes tardo-medievales, ya plenamente conscientes del tejido simbólico de la materia onírica, muestran formas de alcanzar con el sueño un conocimiento mediatizado por los difuntos cuyas epifanías –a pesar de su oscuridad y la de la misma muerte– se hacen enigmáticamente reales, portadoras de mensajes reveladores que entregan al soñador un hilo para moverse en el laberinto del Mas Allá. No hay que caer en la tentación de considerar tales visiones como mera ficción literaria o artificio retórico-narrativo. Son experiencias advertidas como inalcanzables por otros medios, y cuya codificación tiene lugar a través de

[81] « Heraldos de eternidad », definió Lord Byron los sueños: « [...]And look like heralds of eternity[...] » (del poema *The Dream* de 1816).

categorías semánticamente no consustanciales a la coherencia del lenguaje de la vigilia. Notamos que mientras en la tarda Antigüedad para la comunicación con el mundo sobrenatural se prefiere la palabra, en Boccaccio afloran códigos expresivos intensamente visuales.

En cualquier caso, en los testimonios analizados los sueños, « manifestación primaria de la vida humana, de la que muestran la contextura metafísica [...] allí donde ninguna teoría o creencia puede alcanzar [...] » como escribió María Zambrano,[82] marcan la frontera entre el mundo visible y el invisible. Todos los soñadores de estas páginas podían soltar las amarras de la conciencia y zarpar hacia regiones totalmente inaccesibles a la mente y a la conciencia del hombre contemporáneo que, como ha escrito Elémire Zolla, debería quizás « accettare il più delle volte l'esistenza onirica [...] come più vera del vero, un universo sottratto alle nostre classificazioni, impervio alle nostre categorie, oscillante, svanente ma nello stesso tempo fulgido e chiaro »,[83] algo que nos atraviesa misteriosa y enigmáticamente con su luz y con sus sombras y que, gracias a esta dialéctica, si no puede propiciarnos una *systasis* con Dios, al menos nos permite un encuentro con nosotros mismos.

[82] MARÍA ZAMBRANO, *Los sueños y el tiempo,* Alianza Editorial, Madrid 1992, p. 3–4.
[83] ELEMIRE ZOLLA, « L'estinzione », *Il Corriere della Sera*, 26 mayo de 2002.

Bibliografía

Fuentes primarias

Aelius Aristide, *Discours Sacrés. Rêve, religion, médicine au IIe siècle après J. C.*, ed- André J. Festugière, Macula, Paris 1986.

— *Discursos*, V, ed. José M. Cortés Copete, Gredos, Madrid 1999.

Alighieri, Dante, *La Divina Commedia*, ed. Guido Vitali, Garzanti, Milano 1943.

Apuleyo, *Las Metamorfosis o El asno de oro,* ed. Juan Martos Fernández, 2 vols., Gredos, Madrid 2003.

Artemidoro de Daldis, *El libro de la interpretación de los sueños*, ed. M. Carmen Barrigón Fuentes, José M. Nieto Ibáñez, Akal Clásica, Madrid 1999.

— *Il libro dei sogni*, ed. Dario Del Corno, Bompiani, Milano 2002.

— *Artemidorus' Oneirocritica*, ed. Daniel E. Harris-McCoy, Oxford University Press, Oxford 2012.

Boccaccio, Giovanni, *Los quince libros de la genealogía de los dioses paganos*, ed. Consuelo Álvarez, Rosa M. Iglesias (eds.), Palas Atenea, Madrid 2008.

Boccaccio, Giovanni, ed. Vittore Branca, *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, 10 vols., Editrice Morcelliana, Milano 1964–1980.

Clemente Alessandrino, *Gli Stromati, Note di vera filosofia*, ed. Giovanni Pini, Edizioni Paoline, Torino 1985.

Diadoco de Fótice, *Obras completas*, ed. Pablo Argárate, Ciudad Nueva, Madrid 1999.

— *Œuvres spirituelles*, ed. Édouard Des Places, Éditions du Cerf, Paris 1953

Dorothée de Gaza, *Œuvres Spirituelles,* ed. Lucien Regnault, Jacques de Préville, Éditions du Cerf, Paris 1963

Gregorio de Nacianzo, *Poemas Teológicos: 1. Dogmáticos - 2. Morales,* ed. Marcelo Merino Rodríguez, Ciudad Nueva, Madrid 2023.

Jerónimo de Estridón, *Contra Rufino*, ed. Francisco J. Tovar Paz, Akal, Madrid 2003.

Macrobius, *Commentariorum in Somnum Scipionis libri duo*, ed. Luigi Scarpa, Liviana editrice, Padova 1981.

Nono de Panópolis, *Nonos of Panopolis, Dionysiaca II*, ed. William H. E. Rouse, Harvard University Press, London 1940, p. 494–520.

Ovidio, *Heroides*, ed. Antonio Ramírez de Verger, Akal, Madrid 2010.

Padres Apostólicos y Apologistas Griegos del siglo II, ed. Daniel Ruiz Bueno, Biblioteca Autores Cristianos, Madrid 2002.

P*assio Perpetuae. Le visioni e i sogni di Santa Perpetua, martire cristiana del III secolo*, ed. Marie-Luise Von Franz, Red Edizioni, Milano 1997

Sinesio de *Cirene, Himnos y Tratados*, ed. Francisco A. García Romero, Gredos, Madrid 1993.

— *I sogni,* ed. Davide Susanetti, Adriatica, Bari 1992.

Taciano, *Discurso contra los griegos*, ed. José R. Del Canto Nieto, Akal, Madrid 2016.

Teodoreto de Ciro, *Historia de los monjes de Siria*, ed. Ramón Teja, Trotta, Madrid 2008.

— *Histoire des moines de Syria*, ed. Pierre Canivet, Alice Leroy-Molinghen, Éditions du Cerf, Paris 1973.

— *Histoire ecclésiastique. Tome I (livres I-II)*, ed. Annick Martin, Pierre Canivet, Éditions du Cerf, Paris 2006.

Tertuliano, *El Apologético*, ed. Julio Andión Marán, Ciudad Nueva, Madrid 2022.

— *De anima*, ed. Jan H. Waszink, Brill, Leiden – Boston 2010.

— *Contre Marcion. Livre IV,* ed. Claudio Moreschini, René Braun, Éditions du Cerf, Paris 2001.

Textos Gnósticos. Biblioteca Nag Hammadi II. Evangelios. Hechos. Cartas, ed. de Piñero, Antonio, Francisco García Bazán, José Monserrat Torrents, Trotta, Madrid 2016.

Vision of Dorotheus (Pap. Bodmer 29), in Antonio H. M. Kessels, Pieter W. Van Der Horst, « The Vision of Dorotheus (Pap. Bodmer 29), edited with Introduction, Translation and Notes », *Vigiliae Christianae*, 41/4 (1987), p. 313–359.

Literatura secundaria

Abraham, Karl, *Rêve et mythe*, Payot, Paris 1965.

Agosti, Gianfranco, « Considerazioni preliminari sui generi letterari dei poemi del Codice Bodmer », *Aegyptus. Rivista italiana di Egittologia e di papirologia*, 81 (2001), p. 185–218.

— « Contributi critico-testuali all'esegesi della Visio Dorothei », *Analecta Papyrologica*, 8–9 (1996–1997), p. 47–60.

— « La Visione di Doroteo. *Paideia* classica ed esperienza visionaria nell'Egitto tardoantico », *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 79 (2013), p. 134–151.

Amat, Jacqueline, *Songes et visions: l'au-delà dans la littérature latine tardive*, Études Augustiniennes, Paris 1985.

Baldi, Valentino, « L'immaginario onirico nella cultura medioevale e nel Decameron », *Studi sul Boccaccio*, 38 (2010), p. 130–155.

Balestrero, Monica, *L'immaginario del sogno nel Decameron*, Carocci, Roma 2009.

Barral, María, « Magia y teúrgia al encuentro de los dioses: comentario a tres prácticas de 'systasis' de los Papiros Griegos Mágicos », TFM de la Universidad Complutense de Madrid, 2020.

Barricelli, Gian Piero, « Satire of Satire: Boccaccio's *Corbaccio* », *Italian Quarterly,* 18 (1975), p. 96–111.

Becatti, Graziella, *Hypnos-Somnus: il Demone custode e l'erote dormente. Studio iconologico del dio del sonno dall'antichità all'epoca moderna*, Brepols, Turnhout 2018.

Bellocchi, Luca, « L'evoluzione del tema iconografico della *Dormitio Virginis* in ambito italiano », *Annales, Series historia et sociologia,* 22 (2012), p. 65–76.

Bernand, Étienne, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine. Recherches sur la poésie épigrammatique des Grecs en Égypte*, Presses Universitaires de France, Paris 1969.

Bettini, Maurizio, *Alle porte dei sogni*, Sellerio, Palermo 2009.

— *Il Presepio, storia di un simbolo*, Giulio Einaudi, Milano 2018.

Bettinzoli, Attilio, « Il *De somno (et somniis)* di Boccaccio », *Studi sul Boccaccio*, 44 (2016), p. 313–326.

Blanco Valdés, Carmen F., « Il sogno raccontato nel Filocolo di Giovanni Boccaccio », *Helvia* 44, 1–2 (2011), p. 151–160.

Boccassini, Daniela, *Sogni e visioni nel mondo indo-mediterraneo / Dreams and Visions in the Indo-Mediterranean World*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2009.

Brelich, Arturo, « The Place of Dreams in the Religious World Concept of Greeks », en Gustave E. Von Grunebaum, Roger Callois (eds.), *The Dream and Human Society*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 1966, p. 293–301.

Bremmer, Jan N., Marco Formisano (eds.), *Perpetua's Passions, Multidisciplinary Approaches to the 'Passio Perpetuae et Felicitatis'*, Oxford University Press, Oxford 2012.

Bresciani, Edda, *La porta dei sogni. Interpreti e sognatori nell'antico Egitto*, Einaudi, Torino 2005.

Brillante, Carlo, *Studi sulla rappresentazione del sogno nella Grecia antica*, Sellerio, Palermo 1991.

Bronwen, Neil, « Synesius of Cyrene on Dreams as a Pathway to the Divine », *Phronema*, 30/2 (2015), p. 19–36.

Burstein, Stanley M., « A Soldier and His God in Lower Nubia: The Mandulis Hymns of Paccius Maximus », *Graeco-Arabica*, 7–8 (1999–2000) p. 45–50.

Busine, Aude, *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (IIe–Vie siècles)*, Brill, Leiden – Boston 2005.

Canetti, Luigi, « Boccaccio teologo. Poesia e verità alla fine del Medioevo », *Intersezioni*, 31/2 (2011), p. 179–196.

Canivet, Pierre, *Le monachisme syrien selon Theodoret de Cyr*, Éditions du Cerf, Paris 1977.

Carozzi, Claude, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve–XIIIe siècle)*, École Française de Rome, Roma 1994.

Ciccarese, Maria Pia (ed.), *Visioni dell'aldilà in Occidente. Fonti, modelli, testi*, SISMEL–Edizioni del Galluzzo, Firenze 1987.

Couliano, Ioan Petru, *Esperienze dell'estasi dall'Ellenismo al Medioevo*, Laterza, Bari 1989.

— *I viaggi dell'anima. Sogni, visioni, estasi*, Mondadori, Milano 1991.

Dijkstra, Jitse H. F., *Philae and the End of Ancient Egyptian Religion. A Regional Study of Religious Transformation (298–642 CE)*, Peeters, Leuven 2008.

— *Religious Encounters on the Southern Egyptian Frontier in Late Antiquity*, Barkhuis, Groningen 2005.

Dodds, Eric R., « Supernormal Phenomena in Classical Antiquity », *Proceedings of the Society for Psychical Research*, 55 (1971), p. 189–237.

Drobot, Georges, *La lettura delle icone: introduzione storico-teologica all'icona della Natività*, EDB, Bologna 2000.

Dunand, Françoise, « Entre manipulation et désir de 'voir le dieu': les épiphanies divines dans la Grèce hellénistique », *Storiografia*, 6 (2002), p. 73–88.

— « Le désir de connaître Dieu. Une vision de Mandoulis au temple de Kalabscha », en François Boespflug, Françoise Dunand (ed.), *Voir les dieux-Voir Dieu*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg 2002, p. 23–38.

Festugière, André J., « L'expérience religieuse du médecin Thessalos », *Revue Biblique* 48 (1939), p. 45–77.

Flamand, Jean-Marie, « Onirocritique et rationalité dans le monde grec antique: la méthode d'Artémidore de Daldis », *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei*, 2 (2009), p. 125–148.

Flannery-Dailey, Frances, *Dreamers, Scribes, and Priests. Jewish Dreams in the Hellenistic and Roman Eras*, Brill, Boston – Leiden 2004.

Florenski, Pavel, *El iconostasio. Una teoría de la estética*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2016.

Freud, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, Akal, Madrid 2013. (Ed. or. F. Deuticke, Leipzig – Wien 1900).

García Molinos, Alejandro, « El vocabulario de los papiros mágicos griegos más allá de la magia: el caso de *σύστασις* », en Emilio Suárez de la Torre, Isabel Canzobre Martínez, Carmen Sánchez Mañas (eds.), *Ablanathanalba: magia, cultura y sociedad en el Mundo Antiguo*, Dykinson, Madrid 2020, p. 293–312.

García Romero, Francisco A. (ed.), « Visión de Doroteo, hijo de Quinto el Poeta », *Asindonense*, 14 (2020), p. 7–24

Gauthier, Henri, *Cinq inscriptions grecques de Kalabach (Nubie)*, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, Le Caire 1909.

Gibbon, Edward, *The History of the Decline and Fall of The Roman Empire,* Everyman's Library, New York 1993–1994. (Ed. or. Strahan & Cadell, London 1776–1789).

Guidorizzi, Giulio (ed.), *Il sogno in Grecia,* Laterza, Roma – Bari 1988.

— « L'interpretazione dei sogni nel mondo tardoantico: oralità e scrittura », en Tullio Gregory (ed.), *I sogni nel Medioevo*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985, p. 149–170.

Harris, William V., *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) – London 2009.

Hillman, James L., *Il sogno e il mondo infero*, Rizzoli, Milano 1973.

Johnston, Sara I., Peter T. Struck (eds.), *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Brill, Leiden – Boston 2005.

Kruger, Steven F., *Il sogno nel Medioevo*, Vita e pensiero, Milano 1996.

Laskowska-Kusztal, Ewa, « Relations between the cult centre of Mandulis at Kalabsha and the Religious Centres on Elephantine and Philae », en Monica

Dolińska y Horst Beinlich (eds.), *Ägyptologische Tempeltagung: Interconnections between Temples*, vol. VIII, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2010, p. 111–121.

Le Goff, Jacques, « Le christianisme et les rêves (II–VIIème siècles) », en Id., *L'imaginaire médiéval*, Gallimard, Paris 1985.

Lewy, Hans, « A Dream of Mandulis», *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, 44 (1944), p. 227–234.

Locher, Josef, *Topographie und Geschichte der Region am ersten Nilkatarakt in griechisch-römischer Zeit*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart – Leipzig 1999.

López Salvá, Mercedes, « Adivinación y sueños en el paganismo y en el cristianismo », en Ramón Teja (ed.), *Profecía, magia y adivinación en las religiones antiguas*, *Actas del XIV Seminario sobre Historia del Monacato,* Fundación Sta. Mª La Real, Aguilar de Campo 2001.

— « Los sueños en la Biblia y en el cristianismo griego antiguo », en Mercedes López, Ignacio Sanz, Pablo de Paz (eds.), *Los orígenes del cristianismo en la literatura, el arte y la filosofía*, Dykinson, Madrid 2016, p. 287–304.

Marco Simón, Francisco, « From Thessalos of Tralles to Nicagoras of Athen: Religious pilmigrage to Egypt in the Roman Empire» , en Francisco Marco Simón, Francisco Pina Polo, José Remesal Rodríguez (eds.), *Viajeros, Peregrinos y aventureros en el mundo antiguo*, Ediciones de la Universidad de Barcelona, Barcelona 2010, p. 227–240.

Miller, Patricia C., « All the Words Were Frightful: Salvation by Dreams in the Shepherd of Hermas », *Vigiliae Christianae*, 42/4 (1988), p. 327–338.

— *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton University Press, Princeton 1994.

Morenz, Siegfried, « L'affermarsi del Dio trascendente in Egitto », en Edda Bresciani (ed.), *Testi religiosi dell'antico Egitto,* Mondadori, Milano 2001, p. 807–874.

Moss, Robert, « Dream Visitations with the Death », *Schaman's Drum,* 72 (2006), p. 25–36.

— « Dreaming with the Departed », *Sacred Hoop*, 51 (2006), p. 12–18.

Nancy, Jean L., *Tombe de sommeil*, Galilée, Paris 2007. (*Tumba de sueño*, traducción española de Horacio Pons, Ed. Amorrortu, Buenos Aires – Madrid 2008).

Neil, Bronwen, « Synesius of Cyrene on Dreams as a Pathway to the Divine », *Phronema*, 30/2 (2015), p. 19–36.

Neil, Bronwen, Doru Costache (eds.), *Dreams, Virtue and Divine Knowledge in Early Christian Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge 2019.

Nieto Ibáñez, José M., « El método de interpretación oniromántica en el *Onirocriticon* de Artemidoro de Daldis », *Estudios Humanísticos. Filología,* 16 (1994), p. 273–288.

Nock, Arthur D., Zach Stewart, *Essays on Religion and the Ancient World,* vol. I, Clarendon Press, Oxford 1972.

Nock, Arthur D., « A Vision of Mandulis Aion », Harvard Theological Review 27 (1934), p. 53–104.

Perea Yébenes, Sabino, « Compra de un caballo (PSI VI, 729). El caballo militar, mucho más que un animal », *Aqvila Legionis*, 10 (2008), p. 65–80.

Pérez Cortés, Sergio, *Soñar en la Antigüedad. Los soñadores y su experiencia,* Anthropos, Barcelona 2017.

Pernot, Laurent, « Les Discours sacrés d'Aelius Aristide entre médecine, religion et rhétorique », *Atti della Accademia Pontaniana*, 51 (2002), p. 369–383.

Petridou, Georgia, *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture*, Oxford University Press, Oxford 2016.

Pisano, Carmine, « La categoria di 'grotta sacra' tra testi classici e storiografia », en Arduino Maiuri (ed.), *Antrum. Riti e simbologie delle grotte nel Mediterraneo antico*, num. monográfico de *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 16 (2017), p. 27–46.

Platt, Verity J., *Facing the Gods: Epiphany and Representation in Graeco-Roman Art, Literature and Religion,* Brill, Cambridge – New York 2011.

Renberg, Gil H., *Where Dreams may come. Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World*, 2 vols., Brill, Boston – Leiden 2017.

Roheim, Geza, *Le porte del sogno. Il ventre materno. La discesa agli inferi*, 2 vols., Garaldi, Rimini 1973.

Romero-González, Dámaris, « Hombres que sueñan con mujeres, y viceversa. Sueños de y con mujeres en Plutarco », *Studia Philologica Valentina*, 25 (2023), p. 75–83.

Rousseau, Philip, *Pachomius: The Making of a Community in Fourth-century Egypt*, University of California, Berkeley – Los Angeles – London 1985.

Rutherford, Ian, « Pilgrimage in Greco-Roman Egypt: New Perspectives of Graffiti from the Mnemonionat Abidos », en Roger Matthews, Cornelia Roemer (eds.), *Ancient Perspectives on Egypt*, UCL Press, London 2003, p. 171–189.

Sanguineti White, Laura, *Apuleio e Boccaccio. Caratteri differenziali nella struttura narrativa del Decameron,* Edizioni Italiane Moderne, Bologna 1977.

Schmitt, Jean C., *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Gallimard, Paris 2001.

Scorza Barcellona, Francesco, « Sogni e visioni nella letteratura martirológica africana posteriore al III secolo », *Augustinianum*, 29 (1989), p. 197–202.

Sfameni Gasparro, Giulia, « Asclepio divinità epifanica e salvatrice: l'esperienza di Thessalos fra medicina, religione e magia », en Ernesto De Miro, Giulia Sfameni Gasparro, Valentina Salì (eds.), *Il culto di Asclepio nell'area mediterránea,* Gangemi Editore, Roma 2009, p. 287–311.

— « Oracoli e teologia: prassi oracolare e riflessioni », *Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique*, 26 (2013), p. 139–156.

— « Strategie di salvezza nel mondo ellenistico-romano. Per una tassonomia storico–religiosa », en *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza (secoli I–III)*, *XXXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana Roma*, Pontificium Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2006, p. 21–53.

Siniscalco, Paolo, « Pagani e cristiani antichi di fronte all'esperienza di sogni e visioni », en Vittore Branca, Carlo Ossola, Salomon Resmik (eds.), *I linguaggi del sogno*, Sansoni, Firenze 1984.

Stramaglia, Antonio, « Una novella perduta nella Roma di Augusto », en Isabella Colpo, Francesca Ghedini (eds.), *Il gran poema delle passioni e delle meraviglie. Ovidio e il repertorio letterario e figurativo fra antico e riscoperta dell'antico*, Padova University Press, Padova 2012, p. 451–461.

Tallet, Gaëlle, « Interpréter les signes du dieu: une apparition de Mandoulis au temple de Kalabchah », en Stella Georgoudi, Renée Koch Piettre, Francis Schmidt (eds.), *La Raison des signes,* Brill, Leiden 2012, p. 343–383.

— « Mandulis Apollo's Diplomacy: Echoes of Greek Culture and Hellenism at Talmis (Nubia) in the Roman Period », en Ian Rutherford (ed.), *Greco-Egyptian Interactions: Literature, Translation, and Culture, 500 BC–AD 300*, Oxford University Press, Oxford 2016, p. 287–316.

— « Proskynema Formulas », en Robert Bagnall, Kai Brodersen (eds.), *The Encyclopedia of Ancient History*, vol. X, Wiley-Blackwell, Oxford 2013, p. 5586–5588.

Tardiola, Giuseppe (ed.), *I viaggiatori del Paradiso. Mistici, visionari, sognatori alla ricerca dell'Aldilà prima di Dante*, SISMEL–Edizioni del Galluzzo, Firenze 1993.

Toralla Tovar, Sofía, « Philo of Alexandria's Dream Classification », *Archiv für Religionsgeschichte*, 15 (2014), p. 67–82.

Török, László, « Between Egypt and Meroitic Nubia: The Southern Frontier Region », en Christina Riggs (ed.), *The Oxford Handbook of Roman Egypt*, Oxford University Press, Oxford 2012, p. 749–761.

Totti, Marco, *Ausgewählte Texte der Isis-und Sarapis. Religion*, Georg Olms Verlag, Hildesheim – Zürich – New York 1985.

Versnel, Hendrik S., « What Did Ancient Man See When He Saw a God? Some Reflections on Graeco-Roman Epiphan », en Dirk Van der Plas (ed.), *Effigies Dei. Essays on the History of Religions*, Brill, Leiden – New York – København – Köln 1987, p. 42–55.

Veyne, Paul, « La nouvelle piété sous l'Empire: s'asseoir auprès des dieux, fréquenter les temples », *Revue Philologique*, 63 (1989), p. 175–194.

— « Une évolution du paganisme gréco-romain: injustice et piété des dieux, leurs ordres ou 'oracles' », *Latomus*, 45/2 (1986), p. 259–283.

Zambrano, María, *Los sueños y el tiempo*, Alianza Editorial, Madrid 1992.

Zolla, Elemire, « L'estinzione », *Il Corriere della Sera*, 26 mayo de 2002.